المشكاة
مجلّة علميّة محكّمة
العدد الخامس – 2007

جدلية الحكمة العقلية والحكمة الشرعية عند الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور

د. محمد العربي بوعزيزي
المعهد العالي للحضارة الإسلامية
جامعـــة الزّيتونة (تونس)

يأتي هــذا البحث مساهمة في الاحتفال بمائوية العلاّمة الشيخ محمد الفاضل ابن عاشــور (1909م – 1970م) تقديرا وإكبارا وتخليدا لجليل فكره الإصلاحــي على مختلف الأصعــدة العلمية والثقافية والاجتماعيــة والسياسية، والذي سلك فيه مسلك التحرير والتنوير، إذ كان أحد روّاد التيّار الإصلاحي البارزين الذين عرفتهم تونس خلال النصف الأول من القرن العشرين. كما كان داعيا إلى تجديد الفكر الدّيني في ظل عقلانية موصولة قائمة على المنقول والمعقول عكستها مدوّنته الفكرية.

وسنتناول فيه العناصر التّــاليــة :

- تاريخيّة التوفيق بين الحكمة والشريعة،
- وحدة الحقيقة الدينية في الإسلام،
- جدليّة الحكمة العقلية والحكمة الشرعية عند ابن عاشور.

تاريخية التوفيق بين الحكمة والشريعة

شغلت مسألة التوفيق بين الحقيقة الدينيّة والحقيقة الفلسفيّة أو بين الحكمة والشريعـــة الفكر الإنسانـــي على مـــرّ العصور؛ كما تعرضت إليها الأديان السماوية، فتداولها الفكر الدّيني في اليهودية والمسيحية والإسلام، قاصدا من وراء ذلك إزالة ما قد يطرأ من تعارض بين الحقائق الدينيّة والحقائق الفلسفيّة.

وتأتي أولى المحاولات للفيلسوف فيلون (30 ق.م - 50م) بشأن هذا التوفيق بين الفلسفي والدّيني في التوراة. كما حذا حذوه رجال الكنيسة والفلسفة المسيحية إبّان العصور الوسطى.

أما في الإسلام، فقد غلب التوفيق بين الحكمة والشريعة أو بين الشريعة والفلسفة على نتاج معظم المفكّرين والفلاسفة الذين عرفهم تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام.

وتعود بواكير تلك المحاولات التوفيقيّة إلى زمن أوّل فلاسفة المسلمين الكندي (ت 252 هـ) الذي ذهب إلى الجمع بين أصول الشّرع وأصول المقولات[1] ورأى أنّ صدق المعارف الدّينية يعرف بالمقاييس العقلية معرفة لا ينكرها إلا الجاهل[2] وأنّ غرض العقل إن هو إلا تأكيد على ما أتى به الوحي وتأويله[3].

واستمرّت محاولة التوفيق على يد الفارابي (ت 393 هـ) الذي قرّر أن الحقيقة واحدة وإن اختلفت الطرق المؤدية إليها. فهو لم ينكر اتّفاق الشريعة والحكمة إلا أنّه عمد إلى تأويل المعارف الشرعية تأويلا عقليا أو فلسفيا. وذهب إلى تفسير النبوّة تفسيرا يتماشى وتأويلـــه العقلي، فنسبَ ملَكة النبوّة إلى قوة خارقة تعرض للقوة المتخيّلة فتيسّر لها الاتصال بالعقل الفعال، فتتكشف لها المعارف الإلاهية انكشافا مباشرا [4].

1) أبو ريدة، عبد الهادي، في رسائل الكندي الفلسفية، مصر، 1950، ص 233.
2) المرجع السابق نفسه.
3) فخري، ماجد، ابن رشد فيلسوف قرطبة، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1960، ص 27.
4) الفارابي، المدينة الفاضلة، بيروت، 1956، ص 79.

وسلك ابن سينا (ت 428 هـ) مسلك الفارابي، فأوّل ملكة النبوّة تأويلا عقليا فلسفيا، لكنّــه لم ينسب هذه الملكــة إلى الخيال بل نسبها إلى العقل "الهيولاني" الذي أطلق عليه اسم "العقل الحدسي"[1].

فقد سعى ابن سينا إلى التوفيق بين ما جاء في فلسفة أرسطو وما جاء في الدّين من القول بإبداع العالم عن طريق نظريّة الفيض[2].

وتناول علماء الكلام مسألة التوفيق بين الحكمة العقليّة والحكمة الشرعيّة، فالعقل عندهم محلّ الإيمان والمعتمد في تقرير أدلّته إلى درجة أنّ المعتزلة جعلوا من العقل سندهم الأول في تأويل الشّرع، وأنّه مصدر التّحسين والتقبيح حتى قبل وروده[3].

وذهب متكلّمو الأشاعرة إلى التوفيق بين العقل والنقل، وإقرار الترابط والتكامل بينهما، ويأتي في مقدمتهم أبو حامد الغزالي (ت 505 هـ) الذي رأى أنّ العقل لن يهتدي إلاّ بالشرع : "والشرع لم يتبين إلا بالعقل، والعقل كالأسّ والشرع كالبناء، ولن يغني أسٌّ ما لم يكن بناء، ولن يثبت بناء مالم يكن أسّ. والعقل كالبصر والشّرع كالشعاع، ولن يغني الشعاع ما لم يكن بصر، والعقل كالسّراج والشرع كالزّيت، فما لم يكن زيت لم يحصل السراج، وما لم يكن سراج لم يضئ الزّيت " [4].

وكانت مسألة التّوفيق بين الشريعة والحكمة من أهمّ المسائل التي تناولها فلاسفة المغرب على غرار فلاسفة المشرق ومتكلّميه : فقد ذهب ابن باجة (ت1108 م) إلى أنّ "المتوحّد" - وشاركه في ذلك ابن طفيل (ت1158 م) - له ملكة خارقة تمكنه من اكتناه حماة المعارف الإلاهية بنور العقل "الطبيعي"[5].

---

1) ابن سينا، النجاة، ص 27 ؛ نقلا عن كتاب ابن رشد فيلسوف قرطبة، ص 27.

2) صليبا، جميل، تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1973، ص 236 - 238.

3) طوقان، حافظ، مقام العقل عند العرب، دار المعارف، مصر، 1960، ص 38.

4) الغزالي، أبو حامد، معارج القدس في مدارج معرفة النفس ؛ نقلا عن أبو ريدة، في مقاله "مفهوم الوحي وكيفيته "ص 112 - 113 من كتاب معاني الوحي والتنزيل ومستوياته، نشر مركــز الدّراسات والبحوث الاقتصاديّــة والاجتماعيّــة، تونس 1979.

5) ابن طفيل، حي ابن يقظان، دمشق، 1939، ص 186.

وكان ابن رشد فيلسوف قرطبة (ت595 هـ) قد توّج البحث في مسألة التّوفيق بين الحكمة والشريعة وأقرّ أن : "الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرّضيعة وهما المصطحبتان بالطبع، المتحابّتان بالجوهر والغريزة "[1].

وحدة الحقيقة الدينيّة في الإسلام

إنّ الخلفية الشرعيّة أو الدينية التي تربّى في ظلالها فلاسفة ومتكلّمو الإسلام أدّت إلى التّوفيق بين الحكمة والشّريعة، وبين العقل والنقل.

فالخلفيّة الدينيّة إذًا كانت الدافع المهمّ الذي حدا بأعلام الفكر الإسلامي إلى ذلك المنزع التوفيقي الناجم عن وحدة الحقيقة الدينية في الإسلام.

ولسائل أن يسأل فيما تتجلى تلك الوحدة ؟

وبَحْثًا عن الإجابة، يجد الدّارس أنّ تعاليم الإسلام تسير في اتّجاه يعبّر عنه بعض الدارسين المحدثين "بوحدة الحقيقة"[2] "دينيّها وعقليّها"، "شرعيّها وحكميّها" انطلاقا من دعوة النصوص التأسيسية من قرآن وسنّة إلى التعقّل والتفكّر والتدبّر والتأمّل في الوجود بما هو موجود.

فكثيرة هي الآيات القرآنية التي جاءت داعية إلى إعمال العقل وإكباره وإجلاله والرّجوع إليه، مثل قوله تعالى : ﴿ **إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ** »[3] **وقوله سبحانه** « **وكَذَلِكَ نُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ** ﴾ [4] وقوله جل شأنه « أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ » [5].

وأعلت السنّة النّبوية من شأن العقل وأكّدت على دوره في حياة الإنسان ورأى الرّسول ﷺ أنّه أصل الدّين وأساسه وقال في شأنه ﷺ : "العقل أصل

1) ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ط1، دار المشرق، بيروت، 1973، ص 58.

2) زقزوق، محمود حمدي، "التوفيق بين الفلسفة والدّين"، مقال ضمن كتاب "الفيلسوف ابن رشد مفكّرا"، القاهرة، 1993، ص 93.

3) الرّعد :4 .

4) الرّوم : 28.

5 الأعراف :185.

ديني"[1]؛ وقال فيه أيضا : "ما اكتسب رجل مثل عقل يهدي صاحبه إلى هدى ويردّه عن ردى وما تم إيمان عبد ولا استقام دينه حتى يكمل عقله "[2].

فالعقل يمثّل مناط الاستدلال عند الإنسان بل مناط إنسانيته وجوهره وسبيله إلى استكناه حقائق الوجود والتفكير في ملكوت السماوات والأرض، فإذا لم يوظّف الإنسان عقله كما أمر وعطّله وعطّل حواسّه لصارف صرفه ارتكس إلى مرحلة الحيوانية، بصريح الآية الكريمة : ﴿ لَهُمْ قُلُوبٌ لاَ يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لاَ يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لاَ يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ﴾ [3].

ولتلك المكانة التي نالها العقل في الإسلام توافُقٌ مع الدّين وتكاملٌ معه، ولم يقع معه في نزاع، فكان الإنسان دائما في حاجة إليهما معا.

وهذا المقصد أدركه الشيخ محمد عبده (ت 1903م) حين قال : "وتآخى العقل والدّين لأوّل مرّة في كتاب مقدّس، على لسان نبّي مرسل، بتصريح لا يقبل التأويل، وتقرّر بين المسلمين كافة أن من قضايا الدّين ما لا يمكن الاعتقاد به إلا عن طريق العقل، كالعلم بوجود الله، وبقدرته على إرسال الرّسل، وما يتصل بذلك من إدراك فحوى الرّسالة والتّصديق بها كما أجمعوا على أنّ الدّين، إذا جاء بشيء قد يعلو على الفهم، فلا يمكن أن يأتي بما يستحيل عند العقل "[4].

ومن كلّ ما سبق عرضه يتجلّى لنا تحقّق الوئام والتّرابط والتّكامل بين الحقيقة الدينيّة والحقيقة الحكميّة، وتبرز وحدة الحقيقة في الإسلام.

جدليّة الحكمة العقليّة والحكمة الشرعيّة عند ابن عاشور

أدرك الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور حقيقة التكامل والترابط والتوافق بين العلوم حكميّها وشرعيّها، كما تناهت إليه، فراح يقرّر ذلك في مؤلفاته

1) طوفان، حافظ، مقام العقل عند العرب، مرجع سابق، ص 129.
2) المرجع نفســه، ص 31.
3) الأعراف : 179.
4) محمد عبده، رسالة التوحيد، بيروت، 1979 ، ص 45.

ومحاضراته العديدة والمتنوعة حتى أنّ واحدة منها كانت بعنوان "التّرابط بين الحكمة العقليّة والحكمة الفقهيّة من خلال تطوّر الفقه الإسلامي"[1].

تناول الشيخ ابن عاشور في هذه المحاضرة الترابط القائم بين الحكمة العقليّة والحكمة الفقهيّة من خلال تاريخ تطوّر الفقه الإسلامي وأوضح أن التفاعل المطّرد بين المذاهب الحكميّة والنظريات الفقهيّة هو الذي جعل "حياة الفقه متأثّرة بما يجري من الحكمي الكلامي من مباحث وبما يتولد فيها من مذاهب ومناهج."

وعزا الشيخ ابن عاشور ذلك التّرابط بين الحكميّ والفقهيّ في الحضارة العربية الإسلامية إلى دعوة الإسلام إلى إعمال النّظر في الوجود قصد الوصول إلى واجب الوجوب ومعرفة حقيقة الموجودات الممكنة. وقال الشيخ في هذا الصدد : "وإذا كانت هذه السُّنّة المتّبعة في الفقه الإسلامي أمرا غريبا عويص التعليل بالنسبة إلى مدلول الفقه ومدلول الحكمة في عموم الحضارات، فإنّ الصّبغة الخاصّة التي اصطبغ بها في عصور الحضارة الإسلاميّة كلّ من الفقه والحكمة كفيلة بأن تعلّل تلك السّنة تعليلا منطقيا واضحا لا غبار عليه، وذلك لأنّ الأصل الذي بنيت عليه العقيدة الإسلامية هو النظر في الوجود المطلق لأجل التوصّل إلى إثبات الوجود الواجب من معرفة حقيقة الموجودات الممكنة " [2].

هذا وبيّن الشيخ ابن عاشور أنه نتيجة لذلك الترابط القائم بين الحكمة العقليّة والفقهيّة أصبحت الحكمة هي التي تعني إدراك حقائق الأشياء على ما هي عليه متصلة بالعقيدة اتصالا موضوعيا لا يقبل الانفكاك : "وأصبحت الحكمة الدينية التي هي موضوع علم الكلام توجيها أعلى وتعليلا نهائيا لعلل القوانين النفسيّة والطبيعية"[3].

---

1) أوردت صحيفة "الصدى" التونسيـــة نص محاضرة الشيخ ابن عاشـــور، ص 20، بتاريخ الأحد 20 أكتوبر 1985، وقد أهداها ابنه رافع ابن عاشور نص المحاضرة لنشرها.

2) نفس المرجـــع السّـــابق، ص 20.

3) المرجع نفســـه، ص 20.

وتعرّض الشيخ ابن عاشور، إلى ما قد يحدث من خلاف في الفهم لطبيعة ذلك الترابط القائم بين الحكمة العقليّة والحكمة الفقهيّة كاشفا أن لا وجود لخلاف في أصل الارتباط الجامع بينهما وبين العقيدة والحكمة أو بين الشريعة والفلسفة، إذ الارتباط هو نفسه الذي "بني عليه علم الكلام بجعل دين الإسلام النّظر العقليّ مبدأ لتحصيل اليقين الاعتقادي" [1].

وجلّى الشيخ ابن عاشور حقيقة الارتباط الحكمي الديني سواء على مستوى الاعتقاد أو على مستوى الأحكام الفقهية أو على مستوى أصول الفقه أو ما شمله من تكليف شرعي وخطاب إلاهي وأقسام في ذلك الخطاب ؛ وأرجع الشّيخ قيام تلك الأقسام إلى النّظريات الكلاميّة المتعلّقة بمسائل الكلام الإلاهي والوحي وأفعال العباد والمعاد والجزاء.

وأثبت ابن عاشور أنّ مراد كلّ تلك المسائل يعود إما إلى أصول الدين وإما إلى أصول الفقه، وهذا العلم الأخير - الذي اتجهت منه الأحكام العقليّة إلى الأحكام الفقهيّة فتركت بصماتها فيها دون تخلّف منذ ظهر علم الأصول - ولم يزل قائما بهذه الوظيفة بعد، حيث جاء في نص محاضرة الشيخ : "إذا ارتبطت الحكمة بالدّين على هذا الوجه، فان ارتباط الحكمة بالعقيدة التي هي أصل الدين يقتضي ارتباطها بالأحكام الفقهيّة التي هي فروع مرتبطة بذلك الأصل ؛ فكما أن الأحكام الفقهية ترجع الحق قاعدة استخراجها المقررة في علم أصول الفقه، فإنّ أصول الفقه، باعتبار ما تقوم عليه من معنى التكليف الشرعي والخطاب الإلاهي وأقسام الخطاب التي هي أقسام الحكم الشرعي، وآثار الخطاب التي هي الحسن والقبح الشرعيان لا تقوم إلا على النظريات الكلامية الراجعة إلى مسائل الكلام الإلاهي والوحي وأفعال العباد والمعاد والجزاء بصورة جعلت الموضوع الواحد ذا ناحيتين ترجع كل واحدة منهما إلى أحد الأصلين : "أصول الدين وأصول الفقه. فكان علم أصول الفقه هو الطريق الذي اتجهت منه الحكمة العقليّة إلى الأحكام الفقهيّة" [2].

---

1) المرجع نفسه، ص 20.

2) المرجع نفسه، ص 20.

وتعرّض الشيخ ابن عاشور إلى مسألة الترابط بين الحكمة العقليّة والحكمة الشرعيّة في مواطن أخرى من مؤلفاته وتحديدا في كتاب "محاضرات" وبصفة أدق في المحاضرة الأخيرة منه والتي جاءت تحت عنوان : "الدّور الثقافي للإمام الرازي".

تناول الشيخ ابن عاشور في هذه المحاضرة التاريخية الاتصال والترابط بين التعاليم الشرعية وبين المباحث الحكمية عبر القرون الإسلامية الأولى إلى عهد الإمام فـــخر الدّين الرازي (ت 606 هـــ) ولاحظ أن إفراط المعتزلة في اعتماد المباحث الحكمية اليونانية والاعتداد بها ومعاملتها معاملة المعارف اليقينيّة وأخذها مأخذ الحقيقة القارة كان له " التأثير السّيء في حياة الثقافة الإسلامية وخاصة القرنين الثاني والثالث للهجرة " [1].

وذهب ابن عاشور إلى أنّ ذلك الاعتداد الاعتزالي بحكمة القدماء كان حاملا لعلماء السّنّة وفقهاء الشريعة الإسلامية على الازورار عن تلك الحكمة وعن أهلها وأن يجنّبوا القرآن والدّين ما استطاعوا المساس بها وبهم[2].

ونجم عن ذلك انفصال في بعض الفترات بين التعاليم الشرعية والعلوم الحكمية فلم يتسنّ من جرّاء ذلك تطوّر وتقدّم في المجال الحكمي والشرعي مما أدّى إلى انفصال حقيقي وانقسام فكريّ هائل خلال القرنين الثاني والثالث للهجرة.

ولكنّ ذلك الانقسام والازورار بين التعاليم الشّرعية والعلوم الحكميّة وأهلها عرف نهايته – على ما يذكر الشيخ ابن عاشور – خلال القرن الرابع للهجرة مع مجيء شيخ أهل السنة والجماعة أبي الحسن الأشعري (ت 332 هــ) الذي سعى إلى رأب الصّدع بين أصحاب التعاليم الشرعية والعلوم الحكمية وانتصر للحكمة الصافية الناصعة المخصّصة التي أقام عليها المذهب الأشعري، فاطمأنّ بذلك أهل كلّ فنّ إلى ما بين يدي أهل الفن الآخر :

1) محمد الفاضل ابن عاشور، كتاب "محاضرات"، نشر مركز النشر الجامعي، تونس، 1999، ص 407.

2) المرجع نفسه.

"فتمازجت العلوم تمازجًا عضويا وأصبح كل منها مقوّما لوحدة ذلك الكيف الفكري الجديد باجتماع الخصائص الروحية والمادية أعني الثقافة الإسلامية "[1].

وبذلك أصبح الاتصال قائما بين العلوم الشرعية والمباحث الحكمية مشرقا ومغربا خلال القرنين الرابع والخامس للهجرة، إذ برز علماء جمعوا بين الفقه والكلام من المالكية والشافعية مثل القاضي أبو بكر الباقلاني (ت408 هـ) والإمام الجويني (ت478 هـ) والإمام المازري وحجّة الإسلام أبي حامد الغزالي (ت505 هـ) [2].

وقد أدّى كل ذلك إلى الاتصال بين التعاليم الشرعية والمباحث الحكميّة، كما أبان عن ذلك الشيخ في محاضرته، ولاحظ أنّ "الفقه تأثّر من ذلك إلى مدى بعيد جدا بالأوضاع الكلامية وبرزت أصول الفقه على صورتها البادية في كتاب التقريب والإرشاد للباقلاني وكتاب البرهان لإمام الحرمين"[3].

وبلغ الترابط بين العلوم الحكمية والعلوم الشرعية مداه "وتلاقى خلال القرن الخامس الهجري العلمان المتباعدان الحديث والكلام إذ ظهر محدّثون ومتكلّمون منهم أعلام ازدان بهم المغرب العربي مثل الإمام المازري والقاضي أبي بكر ابن العربي (ت 543 هـ) والقاضي عياض (ت 544 هـ) "[4].

وفي مطلع القرن السادس الهجري تحددت معالم الثقافة الإسلامية وأصبحت راسخة القواعد وأصبح الحكمي يعضد فيها الشرعي من العلوم، بصريح قول الشيخ ابن عاشور : "فلم ينجل فجر القرن السادس إلا وللثقافة الإسلامية هيكل واضح المعالم راسخ القواعد تتراص فيه المعارف الحكمية والدينية، وتشدّ فيها الفلسفة الشريعة على أنها خادمة لها كما هو المذهب الأشعري لا على أنّها مسيطرة عليها كما كان مذهب المعتزلة " [5].

1) المرجع نفسه، ص 408.
2) المرجع نفسه.
3) المرجع نفسه، ص 409.
4) محمد الفاضل ابن عاشور، محاضرات، ص 409.
5) المرجع نفسه.

ويعود ذلك التوافق بين العلوم الحكمية والتعاليم الشرعية - في نظر ابن عاشور - إلى تدفّق ينابيع الحكمة الصافية وتنقيتها في رحاب الثقافة الإسلامية فحدث الترابط والتعاضد بين الفلسفة والشريعة.

كما يعود ذلك - في نظره - إلى وحدة الحقيقة في الإسلام الناجمة عن شمول الدعوة الإسلامية لما هو عقدي أو ديني ولما هو أخروي ميتافيزيقي وذلك بقوله : "إنـــه من حيث المبدأ الاعتقادي فإنّ الدعوة الإسلامية هي عبارة عن دعوة دينية شاملة، وهذا الشمول هو شمول في الموضوع حيث أنّ الدعوة تتناول الدنيا والآخرة، وتتناول الرّوح والمادة، وتـــتناول المعرفة والسلوك فتربط بين المعتقد والمعقول، وتربط بين النظري والسلوك العملي، وتنسّق بين المقتضيات الروحية وتجعل حقيقة الوجود التي تقسّم الإنسان بين الوجود الدنيوي أو الوجود المادي والوجود الأخروي أو الميتافيزيقي وجودا واحدا لا يمكن أن يكون أي عنصر من عنصرين قاضيا على العنصر الآخر، فهذا شمول موضوعي "[1].

وأطنب الشيخ ابن عاشور في الإبانة عن الصلة الوثقى بين العقلي والديني في رحاب الثقافة الإسلامية كاشفا عن المؤاخاة بين الدّين والعقل ومنزلته ودوره في البناء المعرفي في الإسلام.

فالعقل - كما صوره الشيخ ابن عاشور - "هو موهبة مشاعة بين جميع البشر على ما بينهم في الخلاف، وقوّة متّحدة بين جميع النفوس الإنسانية على ما بين بعضها وبعض من تباعد في المدركات وتباين في المواقف"[2].

فتعاليم الشريعة السمحة : "آخت بين العقل والدين ومكّنت للأحكام الشرعية بحلّ انطباقها ودائرا مع دوران المعاني والمصالح واختلاف الظروف الزمنية والمكانية "[3].

1) محمـــد الفاضل ابن عاشور، دراسات إسلاميّـــة، الدّار التونسيّـــة للنشر، تونس، 1971، ص 12.
2) المصدر نفســه، ص 44 - 45.
3) محمـــد الفاضل ابن عاشور، التّفسير ورجاله، دار الكتب الشّرقيّـــة، تونس، 1966، ص 169.

وبناء على ذلك وجب على أصحاب الاختصاص من حملة العلوم الشرعية التواصل مع حملة العلوم الحكمية ليحققوا ما هو مطلوب منهم من إيجاد الحلول لـــمشاكل الحياة العصرية المستجدة والمتنوعة والتي تعترض سبيلهم : "فكان فتح مشاكل الحياة العصرية للأنظار الدينية من جهة، وحسن توجيه الأنظار الدينية إلى الإحساس بمشاكل الحياة من جهة أخرى، أمرا مقتضيا أن يتواصل أهل الاختصاص من حملة العلوم الدينية ورجال العلوم الحكمية والإنسانية ليتمكنوا بهذا التواصل من تحقيق ما يرجون من حسن التفتح، وصدق التوجيه عن طريق البحث النزيه والمعرفة المتكاملة، والإنصاف في الحكم، والأمانة في إعلان كلمة الحق" [1].

فالعقل يعدّ – في نظر الشيخ ابن عاشور – عماد الفكر الإسلامي، فهو أصل الفكرة الدينية وجوهرها وهو سبيل استنباط الأحكام الشرعية وذلك عبر الاجتهاد والاستناد إلى القياس كأصل من أصول التشريع ؛ وبذلك اكتسب العقل قيمة تضاهي قيمة الشرع، وهو يؤسس الأحكام وفق ما تقتضيه المصلحة على غرار ما تؤسسه الشريعة، وقد "اعتبر الإسلام العنصر العقلي الإنساني عاملا من عوامل وضع الأحكام الشرعيّة"[2].

وما دامت الشريعة مبنيّة على المصالح فهي – كما يرى الشيخ ابن عاشور – تولي العقل أهميّة بالغة في النّظر إلى المصالح البشرية : "وبهذا يتضّح المعنى السّامي الذي اعتمدت فيـــه الشريعة الاسلامية معنى المصالح، فإنّه يقال أن الشريعة مبنيّة عن المصالح، وهذا معنى ليس غريبا لا في دين ولا في شرع فإنّه ما من شريعة من الشرائع إلا وهي ناظرة إلى المصالح، بل إنّه ما من وضع من أوضاع العقلاء أو قانون سماوي أو وضع إلاهي إلا وهو ناظر إلى المصالح لأنّ أفعال العقلاء تصان عن العبث " [3].

ولمّا كان ما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى، فإنّ الدّين أحاط بكل المسائل الشرعية الجزئية الدينية في حياتهم، فأوكل إلى العقل مهمّة النظر في

---

1) محمـــد الفاضل ابن عاشور، دراسات إسلاميّـــة، ص 69 – 70.

2) المرجع نفســـه، ص 19.

3) المرجع نفســـه.

ذلك، وهذا ما يكشفه قول الشّيخ : "ولكن هذا المعنى من التطابق بين التكاليف الشرعية والمصالح إذا نحن فهمناه على وجهه، فلا ينبغي أن يفهم على معنى أنّ الدّين يولي النّظر المصالح الجزئية واستوعبها وأحاط بها وقرّرها وقرّر للناس كيف يسيرون عليها على صورة قارّة لا تتغيّر، ولم تضبط المصلحة، وإنما أوكلها إلى إدراكه العقلي وإدراكه الاختياري ثم ألزمه بما يتوصّل إليه العقل البشري من إدراك المصلحة، بحيث أنّه إذا أدرك المصلحة وجب عليه أن يطبقها وأن يعمل بمقتضاها"[1].

ولاحظ الشيخ ابن عاشور أنّ هذا الوجود هو وجود دينيّ لاتّباع المصلحة التي هي نتيجة النّظر العقلي الإنساني أو التجربة الإنسانية[2]؛ ويرجع ذلك الوجود إلى سموّ الدّيانة الإسلاميّة بالإنسان لأنها ديانة مزجت الإدراك الإنساني العقلي بروح النبوّة وأسرار الوحي[3].

وبذلك تميّزت الدّيانة الإسلاميّة - كما يرى الشيخ ابن عاشور - عن الأديان السابقة التي استعظمت في الإنسان أن يكون موحى إليه، الأمر الذي دفعها إلى أن ترفع الأنبياء الموحى إليهم فوق منزلة البشريّة. وبناء على ذلك جاء تأليه تلك الدّيانات للأبطال والأنبياء الذي يعتبر مدخلا للضّلال والشرك الذي وقعت فيه الأمم السابقة[4].

وكشف الشيخ ابن عاشور عن التّرابط الحاصل بين الدين والعقل والنّبوة في الإسلام الذي أكرم النّبيّ عن طريق النّبوة وشرّف بها الآدميين وساوى فيما بينهم جميعا "على معنى أنّ كلّ عقل إنساني إذا أسلم لاتّباع النّبوة فإنّه صالح لأنه يشترك في تصريف معنى النّبوة الكلية ليضعها في مصالحها الجزئية "[5].

---

1) المرجع نفسه، ص 20.
2) المرجع نفسه.
3) المرجع نفسه.
4) محمد الفاضل ابن عاشور، دراسات إسلاميّة، ص 20.
5) المرجع نفسه، ص 21.

وتأييدا لذلك التوجّه المتعلق بإعلاء معاني العقل والنّبوة والنّبي في الدّيانة الإسلامية، استدل الشيخ ابن عاشور بما أورده الشاطبي في خطبة الموافقات التي أشار فيهـــا إلى أنّ الدّيانة الإسلامية تبوئ حاملها في الدنيا والآخرة مكانا عاليا وتدرج النّبوة بين جنبيه إن لم يكن نبيّا[1].

وتبلغ النبوّة أكملها في الإسلام ليحلّ العقل مكانها ويؤدي وظيفتها بعد انقطاع الوحي، وهذا ما عبّر عنه الحكيم والفيلسوف محمد إقبال (ت 1938 هـــ) حين قال : " إنّ النّبوّة في الإسلام تبلغ كمالها الأخير في إدراك الحاجة إلى إلغاء النّبوة نفسها وهو أمر ينطوي على إدراكها العميق، استحالة بقاء الوجود معتمدا إلى الأبد على زمام يقاد منه، وأنّ الإنسان لكي يحصّل كمال معرفته لنفسه ينبغي أن يترك ليعتمد في النّهاية على وسائله هو " [2].

لقد أراد إقبال أن يؤكّد من خلال تعريفه لختاميّة النبوّة على أهميّة الدور الذي يقوم به العقل الاستدلالي وإحلاله محلّ الصّدارة في تدبير أمور المسلمين وإيجاد حلول لقضاياهم المستجدّة، بناء على دعوة القرآن لإعمال العقل والنّظر في الكون والوقوف على أخبار الأوّليين واستكناه أسرار الوجود.

وهذا ما أثبته الشيخ ابن عاشور حين أومأ إلى تعليل إقبال لختم النبوّة بالإسلام وذهابه إلى أن النبوّة "قد بلغت في الإسلام مبلغا من التّناهي في الإنسانية وتشريف العقل الإنساني لا يمكن أن يبقى بعده مجال لنبوّة لأنّ النبوّة كانت تترقّى في مدارج الكمال وهذه قد بلغت بالعقل الإنساني إلى الدّرجة العليا من مدارج الكمال " [3].

وبناء على ما سبق، فإنّ الشيخ ابن عاشور دعا إلى تحكيم العقل في كل ما يعرض للبشر باعتباره قوّة مشاعة بينهم جميعا : "فلمّا كنّا مختلفين في مواقفنا متباينين بادراكاتنا وأحكامنا، وكانت عندنا قوّة مشاعة بين جميعنا وهي

---

1) المرجع نفسه.
2) إقبال، محمد، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ط 2، القاهرة، 1968، ص 144.
3) محمد الفاضل ابن عاشور، دراسات إسلاميّـــة، ص 21.

قوّة العقل، فلمَ لا نتحاكم إليها ولم لا نعطيها القول الفصل في كل ما نحن مختلفون فيه"[1].

فالإسلام – كما أشار الشيخ ابن عاشور – وجّه البشر جميعا إلى أن يحتكموا إلى العقل وأن يضعوا جميعا أخلاقهم وعقائدهم وتقاليدهم تحت ميزان العقل، وأنّ ما أقرّه من مقاييسه كان مقبولا، وما لم يقرّه كان منبوذا، وأنّه لم يعد هناك شيئا مسلّما بعد مجيء الإسلام، إلاّ بعد أن يفحصه العقل ويختبره ويجرّبه ويحكم له أو عليه[2].

ونتيجة لذلك كله، أصبح العقل هو الميزان الجديد الذي يفرض على العقيدة أن تكون سلوكيّة – على ما يذكر الشيخ ابن عاشور – وأن تكون ذات أثر عمليّ وأن تكون عنصرا فعّالا في حياة الإنسان.

ونجم عن كل ذلك أن أصبح الفكر أو العقل هو الحاكم والميزان والقسطاس والذي بسببه أصبح المنهج في المعرفة الإنسانية مخالفا للنّظريّات الحكمية سواء التي تقول بالمدارك التلقائيّة، مثل نظريّات الإشراق الأفلاطوني التي تذهب إلى أنّ معرفة الحقائق تقع بفيض من النّور الذي يقذفه عالم المثال على عالم المادة، كما يثبت الشيخ في محاضرته، أو نظريّة الواردات المباشرة أو الإلهام التي قال بها الفيلسوف الفرنسي برجسون (ت1941 م).

فنظرية المعرفة الإسلامية تنكّبت – كما أثبت الشيخ ابن عاشور – منهج الإشراق الأفلاطوني، كما تنكّبت نظرية برجسون في الحاصل الإلهامي فضلا عن تنكّبها نظرية الواردات المباشرة من الضّمير[3].

فالمعرفة في الإسلام تقوم على الجمع بين الحسّ والعقل، وتعطي للعقل السّلطان المطلق على جميع القوى الذهنيّة الإنسانية وتسوّي بينه وبين العقيدة[4].

---

1) المرجع نفســه.

2) محمد الفاضل ابن عاشور، دراسات إسلاميّــة، ص 21.

3) المرجع نفســه، ص 47.

4) المرجع نفسه.

وهذا كلّه يدفع إلى التساؤل عن دور العقل في بناء المعرفة في الإسلام كما جاء في فكر الشيخ علاوة على ما تقدم، وهل أقرّ بإمكان قيام عرفان بشريّ ؟ وهل أرجع طبيعة المعرفة إلى العقل وحده أم اعتبر وسائل معرفيّة أخرى إلى جانبه من حسّ ووحي أو حدس أو إلهام وغيره ؟

وقبل الكشف عن موقف الشيخ المعرفيّ، حريّ بنا أن نشير بادئ ذي بدء إلى موقف الإسلام من الأسئلة السابقة ومنهجه في ذلك.

فالمتأمّل في الإسلام يقف على حقيقة جليّة متمثّلة في أنّ حقائق الأشياء ثابتة والعلم بها متحقّق خلافا للسفسطائية[1]، ويشمل هذا الثّبوت المشار إليه حقائق الأشياء وإمكان تصوّرها، ما هو محسوس منها وما هو معقول.

ويدعم هذا الرأي ما أشار إليه باحث معاصر مؤكّدا على إمكان قيام عرفان بشري مستندا إلى حقائق الحسّ والعقل والوحي، خلافا لما أقرّته المذاهب الإغريقية التي يعترف بعضها بمصدر معرفيّ واحد ويغضّ الطّرف عن بعض المصادر الأخرى وذلك كما يلي[2] :

– إنّ للأشياء حقائق ثابتة في الواقع وفي نفس الأمر وإنّ لهذه الحقائق وجودا مستقلاّ عن ما يماثلها في الذّهن.

– بالرغم من أنّ معرفتنا أو إدراكنا للأشياء ليس بشرط أن يكون طبق الأصل لحقائق هذه الأشياء في الواقع ونفس الأمر، فإنّه ليس هناك ما يمنع في كثير من الأحيان من إدراك الأشياء على حقائقها، فإدراك الأشياء على حقيقتها ممكن، ومطلوب منّا أن نبذل أقصى جهد لإدراك الأشياء على حقيقتها، ولكن قد نصل وقد لا نصل إلى مثل هذا الإدراك.

– بالرّغم من التّفاعل الذي لا بدّ منه بين الإنسان المدرك والشيء المراد معرفته وإدراكه، فإنّ لهذا الشيء وجودا عينيّا مستقلاّ عن عقل الإنسان الذي يقوم بإدراكه.

1) النسفي، نجم الدين، العقائد النّسفية بشرح التفتزاني، طبعة 1335 هـ، ص 20.
2) الشّيباني، محمد التومي، مقدّمة في الفلسفة الإسلاميّة، الدّار العربيّة للكتاب، ليبيا – تونس، 1975، ص 130.

فالمعرفة في المنهج الإسلامي تمرّ بمراحل ثلاث لا يتمّ علم إلاّ بتحقّقها تتمثّل في :

- حصول المشاهد الحسيّة بالتّوجّه بالمحسوسات عن طريق استعمال الحواسّ لالتقاط مشاهد الطّبيعة.

- مباشرة العقل لهذه الصّور الحسيّة بنشر مبادئه الأوّلية عليها قصد تنظيمها وتبويبها وتهيئتها للاستفادة التّامة وهذه المرحلة هي مرحلة انتقال ضروريّة بين مدرك حسّي صرف، وبين مدرك مجرّد صرف وفيها تهيئة للعقل للمرحلة المقبلة.

- مرحلة الانتقال من الصّور المحسوسة إلى الدّلالات المعقولة أي من المحسوسات إلى ما تدلّ عليه من القوانين المعقولة والمعاني الغيبيّة، وهذه المرحلة هي ثمرة عملية المعرفة وكل ما قبلها إنما هو تمهيد لها[1].

وبتتبّع ما جاء في محاضرات الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور، يجده الدارس قد أقرّ بثبات حقائق الأشياء وبإمكان قيام عرفان بشري، وأرجع طبيعة المعرفة إلى الحسّ والعقل والوحي، ولم يساير من ذهب إلى اعتبار الإلهام أو واردات الضمير في العمليّة المعرفيّة. وقد أثبت الشّيخ إدراك حقائق الأشياء ذات الحقيقة الثابتة حين قال : " إنّ العلم هو عبارة عن إدراك حقائق الأشياء أو التوصّل إلى معرفة الحقائق وهو أمر ثابت وأنّ للأشياء حقائق ثابتة لا سبيل لإنكارها وأن انكشاف تلك الحقائق للمدارك الإنسانية هو أمر ميسور مستطاع بل هو أمر ثابت ومفروض خلافا لمذاهب السفسطائية التي تنكر المعلومات ولا تثبت حقيقة العلم وتدّعي أن حقيقة العلم إمّا معدومة وإمّا حقيقة إضافيّة وليس حقيقة ثابتة ذاتيّة قارّة [2].

ويتأتى إدراك حقائق الأشياء - كما أقرّ الشيخ - بالحسّ ووصله بالعقل، خلافا للمذاهب اليونانية القديمة التي كانت منقسمة بين عقليّة وحسيّة ومثاليّة

---

1) محمد العربي، بوعزيزي، نظريّـــة المعرفة عند الرّازي من خلال تفسيره، نشر دار الفكر العربي، بيروت، 1999، ص147.

2) محمد الفاضل ابن عاشور، محاضرات، ص 244 - 225.

وحتى سفسطائية منكرة لحقائق الأشياء إذ قال : "ولذلك بيّنت النّظرة الإسلامية إلى الوجود على أنّ الأشياء التي يتألف منها هي أشياء ذات حقيقة ثابتة غير مختلفة وغير متخلّفة وأن إدراك هذه الحقائق إنما يكون أوّلا وقبل كل شيء بالحسّ وبتسليط الإدراك الحسّي على المحسوسات... ثم جعل الحسّ مطيّة إلى الإدراك الفكري، إلى الإدراك العقلي المجرد، وبذلك وصل بين الحسّ والعقل " (1).

وبذلك جعل الإسلام قوام منهجه في المعرفة المنهج النظري الحكمي معروفا بمنهج الواقعية الذي كان أصل الأصول لجميع العقائد الاسلامية – على حد تعبير الشيخ – الذي لاحظ أنه منهج، هو خلاف السفسطائية ونقض مقالاتها ومذاهبها وآرائها لأنّ المعرفة التي يدعو إليها هي معرفــة واقعيّــة لا سفسطائيّــة(2).

وتحدّث الشيخ ابن عاشور عن طبيعة الواقعيّة الجديدة في المعرفة الإسلامية بوصلها بين الحواسّ والمعقولات وبين الماديّات والمجردات وأنها مخالفة للواقعيّة اليونانيّة قائلا : " فكانت الواقعيّة الإسلامية بوصلها بين الحواسّ والمعقولات، وبين الماديّات والمجرّدات، واقعيّة مخالفة لمذاهب الواقعيّة اليونانية القديمة، لأنّ الواقعيّة اليونانيّة كانت مختلفة متشعّبة بين واقعية عقليّة وواقعية حاسيّة، وواقعية مثاليّة. فلمّا جاء الإسلام يصل بين الحــسّ والعقل فإنّه جاء يــقيم واقعيّة على مثال جديد لا عهد للواقعيّة اليونانية به من قبل. وهذه الواقعيّة الإسلاميّة هي غير الواقعيّة العقليّة، لأنّها تثــبت الإدراك الحسّي وغير الواقعية الحاسيّة ولأنهــا تثبت الإدراك العقلي، وفي حال أنّ الواقعيّة العقليّة اليونانيّة لا تثبت الإدراك الحسّي والواقعيّة الحاسّية اليونانية لا تثبت الإدراك العقلي " (3).

ولمزيد الكشف عن مخالفة الواقعيّة الإسلاميّة في المعرفة عن الواقعيّة اليونانيّة ومثاليّتها التي ترى أن حقائق الأشياء ليست في الوجود المدرك لا

1) محمد الفاضل ابن عاشور، دراسات إسلاميّــة، ص 42.

2) محمد الفاضل ابن عاشور، دراسات إسلاميّــة، ص 42.

3) المرجع نفســه، ص 43.

بالحس ولا بالعقل وإنّما هي في عالم خارج هذا العالم وأنّ ما يصل إليه ليس إلا أشباحها أو ظلالها، قال ابن عاشور في هذا المضمار : "فبجمع الإسلام بين الحسّ والعقل خالف الواقعيّة الحاسيّة والواقعية العقليّة وأنه بالجمع بين الحاسيّة وبين العقلية، خالف بالطبع الواقعية المثالية التي ترى أن واقعية الأشياء ليست في الوجود المدرك ، لا بالحسّ ولا بالعقل، وأنّ حقائق الأشياء إنما هي في عالم خارج هذا العالم، وأنه لا يصل إلى العالم إلاّ أشباحها أو ظلالها أو لمحات وأقباس من أنوارها فقط، فكان هذا المنهج الجديد للمعرفة منهجا واقعيا مخالفا لمناهج الواقعية اليونانية، لأنّه منهج واقعية عقلية حاسيّة تجمع بين المادة وبين المجرّد. "[1].

ولقد انتهى ابن عاشور في بحثه للمسألة إلى نظريّة خاصّة به في المعرفة تقوم على الوصل بين الحسّي والعقلي وتقرّ بإمكان قيام عرفان بشري، انطلاقا من تأكيده على ثبات حقائق الأشياء خلافا للفلسفة الإغريقيّة، فتكوّن بذلك ما نسمّيه بالمذهب الإسلامي في نظرية المعرفة القائمة على إثبات حقائق الأشياء المبنيّة على المنهج الواقعي المخالف لمنهج السفسطائية المنكرين لحقائق الأشياء [2].

وهكذا تتّضح الأمور وتتجلي وتتحدّد معالم وجهة ابن عاشور الدّاعمة للترابط بين الحكمة العقليّة والحكمة الشرعيّة الكاشفة عن طبيعة الجدليّة القائمة بينهما، في رحاب الثقافة الإسلاميّة ذات الرؤية الشمولية القائمة على وحدة الحقيقة الدّينيّة وفي رحاب المعرفة الإسلامية القائمة على الواقعيّة الواصلة بين المدركات الحسيّة والمدركات العقليّة المستندة إلى تعاليم الوحي السّماوي الداعية إلى الربط بين الحسّي والعقلي والعقدي والسّلوكي.

---

1) المرجع نفســه، ص 43.

2) محمد الفاضل ابن عاشور، محاضرات، ص 181.